O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

Gostaria de retomar, nesta oportunidade [1], uma velha questão — aliás, proposta por Heidegger a propósito da Filosofia — relativa ao SER da Antropologia Social ou Cultural. Digo retomar porque numa outra ocasião, há cerca de ano e meio, em abril de 84, pude desenvolver esse tema numa conferência proferida na 14.ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Brasília. Naquela conferência, intitulada "Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia", detive-me a examinar diferentes rupturas que se processaram na origem da disciplina em seus espaços europeu e norte-americano, numa busca de suas diversas modalidades cognitivas observadas em sua própria formação, por certo, disciplinada no interior de tradições nítidas do pensamento ocidental. E, para falar agora sobre a disciplina no Brasil, é indispensável que a tomemos primeiro em sua universalidade, isto é, em suas formas primordiais. Por isso, gostaria de voltar um pouco para o que eu dizia em 84: combinei, então, dois procedimentos (Fig I): o primeiro consistiu na elaboração de um modelo matricial da disciplina, por meio do qual se cruzavam as tradições *intelectualista* e *empirista*, e vice-versa, com os termos de uma antinomia temporal, que exprimisse a relação tempo e sua negação, ou não tempo, de maneira a identificar em cada uma daquelas tradições "escolas" ou vertentes da disciplina que estivessem marcadas, umas pela neutralização ou anulação do tempo (ou da história, se

1 Conferência realizada na Fundação Joaquim Nabuco — FUNDAJ de Recife, Pernambuco, em 12 de novembro de 1985, por ocasião da "I.ª Reunião Regional de Antropólogos do Nordeste". Uma versão preliminar foi apresentada no IX Encontro Anual da ANPOCS, realizado em Águas de S. Pedro, SP, em 23 de outubro do mesmo ano.

se quiser), outras pela consideração do tempo ou da dimensão histórica como categoria fundamental de seu modo de conhecer. Essa antinomia, formada pelas categorias *sincronia/diacronia* (termos que preferi, dada a familiaridade de que gozam em nossa disciplina), redundou na construção de uma tabela de duas entradas constituída de quatro domínios.

Em cada um deles procurei identificar seus respectivos paradigmas [2]; no domínio *intelectualista/sincronia* identifiquei o paradigma "racionalista", ilustrando-o com o fato ou a evidência histórica da "Escola Francesa de Sociologia" (de onde se originou a vertente racionalista da Antropologia Social, de Mauss a Lévi-Strauss); no domínio *empirista/sincronia*, impôs-se o paradigma estrutural-funcional exemplificado pela "Escola Britânica de Antropologia Social" (com destaque a W.H.R. Rivers e Radcliffe-Brown); no domínio *empirista/diacronia*, evidenciou-se o paradigma culturalista, surgido no interior da "Escola Histórico-Cultural Norte-americana", liderada por Boas; finalmente, no domínio *intelectualista/diacronia*, identifiquei o paradigma hermenêutico, como um desenvolvimento tardio de uma Antropologia Interpretativa, observada em algumas universidades norte-americanas [3]. Elaborado o modelo, graças ao exercí-

---

2 Ao contrário de Thomas Kuhn (1962), faço distinção entre *paradigma* e *matriz disciplinar*. Utilizo este último termo para expressar a articulação tensa entre um conjunto de paradigmas coexistentes no tempo, mantendo-se todos ativos e relativamente eficientes. Enquanto nas ciências naturais — como mostra Kuhn — os paradigmas ocorrem em sucessão, em conseqüência de "revoluções científicas", entendo que nas ciências sociais, particularmente na Antropologia, eles admitem a simultaneidade, como procurei mostrar noutro lugar (cf. Cardoso de Oliveira, 1986).

3 Na conferência aludida, (Cardoso de Oliveira, 1985) o tempo é examinado relativamente a cada um dos paradigmas constantes da matriz disciplinar. Tanto no paradigma *racionalista* quanto no *estrutural-funcional* ele é anulado, ou porque está fora do horizonte dos racionalistas franceses, ou porque é considerado (por temor à história especulativa) uma ameaça a um conhecimento alcançado pela pesquisa de campo, como assim acreditavam os empiristas britânicos (tomo aqui, tipicamente, os seguidores de Radcliffe-Brown). O tempo (a história) é recuperado pelo paradigma *culturalista*, ainda que captado em sua exterioridade, uma vez que se procura nele a objetividade dos fatos sócio-culturais, valor máximo da tradição empirista: "é o tempo do objeto cognoscível — que passa, se transfigura, muitas vezes desaparece — enquanto o sujeito cognoscente permanece estático, mudo, intocável por uma realidade que se movimenta ao seu redor" (Cardoso de Oliveira, 1985). A temporalidade do antropólogo observador não é posta em causa, neutralizada por uma simples questão de método. É no *paradigma hermenêutico* que o tempo (a história) passa a ser interiorizado; é quando o

cio de uma técnica estruturalista, nem por isso a reflexão perdeu-se nos meandros de um raciocínio formalista ou formalizante; ao contrário, ela passou a incidir na dimensão histórica de cada domínio, interpretando um a um em busca de seus respectivos significados.

Mas, se naquela ocasião concluía que o SER eminentemente histórico da Antropologia não era senão o conjunto de suas versões paradigmáticas — ou, em outras palavras, subculturas de uma cultura científica global chamada Antropologia, ou ainda — se se preferir a metáfora da linguagem — dialetos do "idioma" antropológico, o certo é que fossem eles paradigmas, subculturas ou linguagens, dotados de relativa autonomia (uns em relação a outros), isso não queria dizer que, progressivamente (e com intensidade crescente a partir de meados deste século), deixassem de sofrer uma tensão entre si, em suas relações mútuas, que um etnólogo contumaz não resistiria descrever como uma forte aculturação entre subculturas científicas ... A mim me parece que tal tensão, que nos dias atuais é a característica maior de nossa matriz disciplinar, já é, em si mesma, um índice eloqüente de sua modernidade. Apreendido, então, o SER da Antropologia em sua *universalidade*, a partir da própria formação histórica da disciplina, vamos agora — valendo-nos da mesma estratégia — procurar refletir sobre a Antropologia em sua particularidade nacional, tentando responder à pergunta: "O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?" Vamos iniciar pela identificação das tradições que a disciplina logrou implantar no Brasil no processo de sua instalação entre nós.

Na história da Antropologia no Brasil é impossível deixarmos de nos defrontar com uma evidência: de que a disciplina — conhecida em seus primórdios brasileiros habitualmente por Etnologia (leia-se, por exemplo o "Tendências Teóricas da Moderna Investigação Etnológica no Brasil", de Florestan Fernandes)[4] — sempre primou por

---

conceito de *Horizontverschmelzung*, ou fusão de horizontes passa a constituir o cerne do "encontro etnográfico" e condição do conhecimento antropológico.

4. Esse ensaio de Florestan Fernandes é quase exaustivo ao compulsar autores e suas obras (livros, artigos, comunicações etc) desde os trabalhos mais clássicos da Etnologia Brasileira até os editados em meados dos anos 50, época em que ele foi publicado na Revista *Anhembi* (Fernandes, 1956-57). Nesse levantamento de fontes, o autor valeu-se de um conceito bastante amplo de Etnologia, como equivalente à Antropologia Social e Cultural e a um certo tipo de Sociologia corrente naqueles anos ("Estudos de Comunidades"), como também ao Folclore. Esse ensaio teve uma versão em inglês, intitulada "Current Theoretical Trends of Ethnological Research in Brazil" (Fernandes, 1959).

definir-se em função de seu objeto, concretamente definido como índios, negros ou brancos, estes últimos vistos enquanto grupos étnicos minoritários, ou segmentos desprivilegiados da sociedade nacional, sejam, por exemplo, os favelados urbanos, sejam ainda pequenos produtores rurais, como bem ilustram os caipiras de São Paulo ou os caiçaras do nordeste. Isso significa que o que se poderia chamar de *modo de conhecimento* — que deveria marcar a natureza do saber antropológico — ficou historicamente subordinado à natureza dos objetos reais (quer seja o índio, o negro ou o branco) com todos os equívocos que posições deste teor geram no desenvolvimento da disciplina. E, em razão dessa mesma preponderância do objeto real sobre objetos teoricamente construídos, surgiram duas tradições no campo da Antropologia Brasileira, ordenando a divisão de trabalho, seja na academia, seja nas atividades profissionais não universitárias.

A primeira tradição que aparece com mais vigor é a da Etnologia Indígena, sendo a segunda a da Antropologia da Sociedade Nacional. Essas tradições, que todo estudante de Antropologia logo descobre em seu primeiro ano universitário, podem nos conduzir a modos básicos do pensar no interior da disciplina, se nos dispusermos a cotejá-las com determinadas categorias — ou, segundo a expressão durkheimiana, "conceitos eminentes" do pensar antropológico —, tais como nos parecem ser os conceitos de *Cultura* e de *Estrutura*. Por que Cultura e Estrutura? Aqui cabe uma justificação, ainda que preliminar, pois, mais adiante, a razão da escolha ficará mais clara. Para começarmos com o conceito de Cultura, vemos que ele tem uma presença constante e quase sistemática a partir do período que costumo chamar de "heróico" (que corresponde às décadas de 20 e 30), quando a profissão de antropólogo e o próprio campo antropológico ainda não estavam institucionalizados entre nós e, portanto, o trabalho de pesquisa tinha o sabor de uma atividade verdadeiramente heróica. Curt Nimuendaju, para a Etnologia Indígena, e Gilberto Freyre, para a Antropologia da Sociedade Nacional, começaram nesse período suas carreiras que se consolidariam nos períodos seguintes [5]. Entretanto, quero me valer de seus nomes pela

5 Poder-se-á questionar o motivo da omissão de nomes como os de Lévi-Strauss e Radcliffe-Brown, sabendo-se que ambos ensinaram no Brasil respectivamente nos anos 30 e 40. Ocorre que o critério que adotei cingiu-se a considerar, não só o impacto das obras dos autores, mas, sobretudo, a presença deles enquanto *atores* no processo de desenvolvimento da disciplina do país. Embora ainda não tenhamos uma boa

forma exemplar com que desempenharam seus papéis de "heróis civilizadores" — e, como tais, cultuados, e, muitas vezes, mitificados no Olimpo da Antropologia Brasileira. Tanto um quanto outro se utilizaram amplamente do conceito de Cultura: Curt Nimuendaju pela importância que teve, em seu trabalho, Robert Lowie [6]; Gilberto Freyre por seus estudos pós-graduados na Columbia University. Embora não sejam os únicos, seus nomes servem para marcar tipicamente o período. Outros nomes, importantes por suas presenças, percorrem esse período — como Baldus, Roquete Pinto, Arthur Ramos e Heloísa Alberto Torres, no sul; Carlos Estêvão de Oliveira e Estêvão Pinto, no norte e nordeste —, mas não deixaram obras com o mesmo impacto das de Nimuendaju e Gilberto Freyre que nos permitam dizer que, a partir delas, a disciplina antropológica entre nós, nas duas tradições a que me referi, teria se firmado de maneira irreversível. Gostaria ainda de acrescentar uma palavra a mais sobre o componente "heróico" desse período: devo dizer que não se trata apenas de uma visão de um etnólogo meio século depois; trata-se, ao contrário, de uma noção, que eu diria "nativa", produzida, talvez, pelo clima de heroísmo que costuma gerar atividades algo insólitas, como na época era a "pesquisa de campo", e que tão bem soube refletir a sensibilidade de um Bastos de Ávila, quando em seu pequeno livro de 1932, "No Pacoval do Carimbé", retrata impressionado e num estilo romanceado a pesquisa que a jovem Heloísa Alberto Torres havia feito na ilha de Marajó. Mulher-antropóloga era então por demais inesperado, sobretudo, numa época predisposta a ver no exotismo de uma profissão emergente o caráter heróico de trabalhos pioneiros.

Já o conceito de Estrutura começa a entrar no modo de conhecer da disciplina apenas no período seguinte — a partir do final dos anos 40 e princípios dos 50 — particularmente, na obra etnológica de Florestan Fernandes (1949, 1952), enquanto, nessa mesma época, autores igualmente importantes, como Eduardo Galvão (Wagley & Gal-

---

avaliação da influência da presença de ambos no campo acadêmico paulista daquelas décadas, o certo é que a absorção de suas idéias se daria nas gerações seguintes pela leitura de seus livros. Nesse caso, destaca-se a influência de Lévi-Strauss a partir dos anos 60, enquanto a de Radcliffe-Brown — salvo engano — restringiu-se aos anos 40 e 50.

6 A colaboração entre C. Nimuendaju e R. Lowie foi ímpar na história da Antropologia, conforme este último relata em sua autobiografia intelectual (Lowie, 1959). No capítulo "Field work in absentia", o teor dessa colaboração fica bastante evidente e é um importante documento para se entender a obra etnológica madura de Nimuendaju.

vão, 1949) e Darcy Ribeiro (1950) se inscreviam na vertente culturalista da Etnologia. Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro são os nomes com os quais eu gostaria de marcar esse período que chamo de "carismático". São figuras centrais que conseguiram reunir em torno de si e de seus projetos científicos e acadêmicos inúmeros jovens estudantes de antropologia. Eu, que tive a sorte de conviver com ambos e deles receber forte influência, sou testemunha desse período que entendo ser de transição para a consolidação, não exclusivamente da disciplina no país, mas do próprio "campo antropológico" que alcançaria grande desenvolvimento no período seguinte — e que eu gostaria de chamar (para não perder meu vezo weberiano) de "burocrático". Este último período, que chega até o presente, tem seu início na segunda metade dos anos 60 e coincide com a criação dos cursos de mestrado do país, já no estilo do "Parecer Sucupira" destinado à reformulação da Pós-graduação e elaborado em meados de 1960[7]. É o período em que se *rotiniza* o carisma daquelas lideranças e de outras similares, e em seu lugar surgem novas formas de divisão do trabalho na disciplina, imbuídas de uma preocupação de estabelecer *organizações* (os Programas de Pós-graduação) que "racionalizassem" os projetos de formação avançada em Antropologia, e onde a pesquisa passasse a ser condição imprescindível ao adestramento de qualquer antropólogo. É um período em que também as cátedras são praticamente dissolvidas — como conseqüência da Reforma Universitária —, contribuindo para reforçar os departamentos (portanto, coletividades) e diminuir o impacto das personalidades carismáticas. Bem, como não estou fazendo uma História da Antropologia, mas apenas tentando uma periodização para melhor nos entendermos sobre o passado remoto, recente e mesmo sobre o nosso presente — tudo isso para indicarmos a maior juventude do conceito de Estrutura entre nós e as profundas raízes que o conceito de Cultura lançou na História da disciplina —, gostaria apenas de acrescentar que se o conceito de Cultura esteve sempre inserido numa visão germânica (através de um Thurnwald, de quem Baldus fora aluno), ou norte-americana (pela via de um Boas) e, nesse sentido, solidário de um certo culturalismo-funcionalista, o conceito de Estrutura, que durante os seus primeiros tempos entre nós esteve preso pelas mãos de Florestan Fernandes ao Estrutural-funcionalismo, veio

7 Por "Parecer Sucupira" ficou conhecido o documento básico do Conselho Federal de Educação, elaborado pelo Conselheiro Newton Sucupira, por meio do qual se instituíam novas regras para a pós-graduação, notadamente no que diz respeito aos cursos de Mestrado e de Doutorado.

a perder esse caráter somente no período atual, especialmente a partir dos anos 70.

Creio que valeria a pena, a esta altura, acrescentar um pequeno episódio, quase um depoimento meu (que, espero, não personalize demasiadamente estas considerações), sobre as dificuldades que a noção de Estrutura vinha tendo, há cerca de 25 anos atrás, de entrar no campo da disciplina (sobretudo, aquele dominado pelos Etnólogos) como um conceito próprio da Antropologia: quando o nosso saudoso Herbert Baldus foi procurado em fins dos anos 50 por Alfred Metraux, então na UNESCO, para indicar alguém — brasileiro ou estrangeiro — que pudesse realizar uma pesquisa sobre a estrutura social dos Xetá (então recentemente descobertos), ele indicou-me, justificando ser eu um "étno-sociólogo" que poderia dar conta do recado! Na cópia da carta, que teve a gentileza de me mandar, baseava-se no fato de ter eu — segundo ele — formação sociológica ... (foi um convite que, aliás, afinal, não pude aceitar, interessado que estava então em iniciar o estudo dos Tükuna). Outro fato interessante, sintomático da presença da Sociologia sempre que estivessem em causa processos societários, ocorreu durante o XXX Congresso Internacional dos Americanistas, organizado em 1954, pelo próprio Baldus, em São Paulo: o simpósio que coube a Florestan Fernandes presidir e que se chamou "Simpósio *Etno-sociológico* sobre Populações Humanas no Brasil" (o grifo é meu), foi totalmente destinado à apresentação de comunicações sobre a Antropologia da Sociedade Nacional. Lembro-me, ainda, das provocações de Eduardo Galvão quando me chamava de "sociólogo estrutural"... duplamente estigmatizado: como sociólogo e como estruturalista! Mas se formos além da anedota, podemos ver que o conceito de estrutura era facilmente associado à disciplina Sociologia — e quem dele se valia tinha grandes problemas de identidade profissional... Mas se, naquela época, Cultura e Estrutura não se articulavam, constituindo entre nós um par de categorias claramente antinômico, já a partir do período seguinte, quando se rotiniza e se consolida a disciplina — segundo a minha leitura — começa a se diluir aquele caráter antinômico e a ter lugar uma certa articulação entre ambas as categorias, como veremos mais adiante.

Tal como fizemos com relação à Antropologia em sua universalidade, quando tomamos os seus primeiros momentos de constituição de seus paradigmas, agora tentaremos igual exercício com relação à Antropologia *no* Brasil, procurando apreendê-la nos primeiros momentos de sua instalação e de profissionalização no País: estarão

em causa os períodos "heróico" e "carismático" como base sobre a qual tentarei construir uma nova matriz (fig. II). Imaginemos um quadro constituído por coordenadas cartesianas onde numa delas dispomos as duas tradições de que temos tratado — a Etnologia Indígena e a Antropologia da Sociedade Nacional, que passarei a indicar, respectivamente, como I.ª e IIª tradições; noutra coordenada estarão justapostos os conceitos de Cultura e de Estrutura. O cruzamento das tradições e dos conceitos gera um campo dividido em quatro espaços ou domínios. São eles: o resultante do cruzamento da I.ª tradição com o conceito de Cultura forma o domínio ocupado por uma Etnologia Indígena Culturalista e de orientação bastante funcionalista, como exemplificam os trabalhos [8] de Curt Nimuendaju (1939, 1942, 1946, 1952), H. Baldus (1937, 1970), E. Schaden (1945, 1954, 1964), o Wagley de seus estudos dos Tenetehara (já mencionado) e Tapirapé (1977), E. Galvão com suas pesquisas no Rio Negro (1959) e Xingu (1953) e Darcy Ribeiro (1950, 1951 e 1957); já o domínio resultante do cruzamento da II.ª tradição com o mesmo conceito de Cultura é ocupado por uma antropologia quase análoga, diferenciada mais pelo objeto de investigação — a sociedade nacional — do que pelo tipo de abordagem, como são exemplos os trabalhos de Gilberto Freyre (1933, 1936, 1937, 1968), Emílio Willems (1964, 1948a), Thales de Azevedo (1955). René Ribeiro (1952, 1956), Édison Carneiro (1964), Diégues Júnior (1960), o mesmo Wagley de "Amazon Town" (1953) e o mesmo Galvão de "Santos e Visagens" (1955), entre outros; o culturalismo é a marca dessas duas tradições. Já o cruzamento das tradições com o conceito de Estrutura cria dois outros domínios: o que nasce de seu cruzamento com a primeira (isto é, da Etnologia Indígena) abriga uma Antropologia Funcional-Estrutural de que é exemplo claro a obra etnológica de Florestan Fernandes (a que já me referi) e, de uma certa maneira — pois me situo na transição entre o segundo e o terceiro período —, meus livros sobre os Terena (1960, 1968) [9], tanto quanto o 'Akwé Xavante Society" (1967) de David May-

8 Os livros citados visam exclusivamente ilustrar as posições que os diferentes autores/atores tiveram no período e que concorreram para o estabelecimento das duas tradições da Antropologia brasileira.

9 Gostaria de acrescentar que entre *O Processo de Assimilação dos Terena* (1960) e *Urbanização e Tribalismo* (1968) — este último originalmente Tese de Doutorado —, escrevi *O Índio e o Mundo dos Brancos* (1964) numa tentativa de ultrapassar os limites do paradigma estrutural-funcional e de modo a viabilizar um estudo comparativo das relações entre índios e brancos. Esse projeto, que realizei no *Museu Nacional* e que contou com o patrocínio do *Centro Latino Americano de Ciências Sociais* (órgão

bury-Lewis, meu colega de geração e companheiro nessa transição[10]. O último domínio de nosso quadro imaginário cruza a II.ª tradição (a da Antropologia da Sociedade Nacional) com o mesmo conceito de Estrutura passando a conter uma Antropologia marcada por sua forte associação com a Sociologia a que se submete a própria noção de Estrutura, significando esta última, muitas vezes, não mais do que a noção de Sociedade: é a moda dos "estudos de comunidade" com as monografias de Donald Pierson (1951) e sua equipe, além de E. Willems (1948b) e Willems & Gioconda Mussolini (1952), Antonio Candido (1964), Oracy Nogueira (1962) e tantos outros (sem nos esquecermos, porém, das críticas que, no fim do período, já se faziam ao gênero "estudo de comunidade", como as de Otávio Ianni (1961) e de alguns sociólogos de sua geração (isto é, da nossa), graduada nos anos 50. Por tudo isso, é domínio ocupado quase indiferenciadamente pela Antropologia e pela Sociologia[11].

A relativa rigidez do quadro vai se alterar, substancialmente, no terceiro período, cujo início pode ser indicado como sendo em meados dos anos 60 e robustecido nos anos 70, como já aludi. Diria que uma nova geração de antropólogos começa a surgir neste período, tendo como "carro chefe" a puxar a composição da antropologia os programas de pós-graduação. Quer como professores ou como alunos, muitos de nós participamos desse, a meu ver, fecundo momento de expansão de nossa disciplina. Como disse, a rigidez do quadro é substituída por uma certa fluidez nos limites dos diferentes domínios —

---

da UNESCO), hamou-se "Estudo das Áreas de Fricção Interétnica no Brasil" (1962-65); além de meu livro de 1964, resultaram do projeto os de Laraia & Da Matta (1967) e Melatti (1967).

10 David Maybury-Lewis colaboraria comigo e com Luiz de Castro Faria na criação do *Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social* (PPGAS) do *Museu Nacional* (com o patrocínio da Ford Foundation), em 1968, e conceberia o "Harvard Central-Brazil Research Project" (1962-67). Realizado em cooperação com o *Museu Nacional*, contou com o financiamento do *National Institute of Mental Health*. O estudo comparativo proposto pelo projeto seria finalmente publicado em *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil* (Maybury-Lewis, org., 1979).

11 Como um domínio de clara intersecção entre a Antropologia e a Sociologia está a linha de trabalho de orientação francesa que Roger Bastide consolidou na *Universidade de S. Paulo* e que teve continuidade com Maria Isaura Pereira de Queiroz. Tendo criado o *Centro de Estudos Rurais e Urbanos* (1966) e seus Cadernos (1968), M.I. Pereira de Queiroz tem desempenhado importante papel na articulação das duas disciplinas através da organização de simpósios e seminários interdisciplinares e a divulgação de seus resultados em seus *Cadernos*.

ao mesmo tempo em que se pode perceber uma certa lógica em sua dinâmica. O caráter antagônico da relação Cultura/Estrutura é substituído por uma relação mais solidária entre os conceitos, como que refletindo o amadurecimento da disciplina no país pelo exercício intenso da pesquisa entre nós, pela maior vigência da reflexão teórica e pela absorção crítica de uma multiplicidade de influências provenientes dos maiores centros de antropologia da Europa e dos Estados Unidos, onde os limites entre os domínios da matriz disciplinar original já tendiam a uma irreversível permeabilidade e prenunciavam uma crescente tensão entre os paradigmas, aliás, altamente frutífera para a modernização da disciplina naqueles mesmos centros em que ela se originou. Essa tensão haveria de ser sentida no Brasil, sobretudo, em nossos núcleos de pós-graduação mais consolidados (como os de Brasília, Rio de Janeiro, Campinas e São Paulo) que contribuem com um decisivo impulso na disciplina, cujo presente está agora diante de nós. E sobre esse presente tenho apenas um comentário a mais a fazer, ainda que ele merecesse um exame mais acurado, trazendo à nossa consideração autores das gerações mais novas que a minha, tarefa que exigiria, pelo menos, uma segunda conferência.

Por essa razão, permito-me unicamente mencionar — em lugar de autores — umas tantas linhas de pesquisa que possam revelar de maneira sintética os caminhos que a disciplina vem tomando no Brasil, a par de recomendar alguns estudos de caráter bibliográfico que incluam em seu âmbito o que se produziu a partir dos anos 60, no período que chamei de "burocrático". Tomando ainda em conta as duas tradições aqui examinadas, diria que, com referência à Etnologia Indígena, as seguintes linhas de pesquisa se destacam: Organização Social, Religião e Cosmologia, Relações Interétnicas e Etnicidade, Indigenismo, notando-se, ainda, um crescente interesse pela Etno-história e uma tentativa de implantação de uma linha de pesquisa na área da Ecologia Cultural, particularmente, por Daniel Gross e seus estudantes. Os levantamentos bibliográficos de Seeger & Viveiros de Castro (1977) e de Melatti (1982) constituem consulta imprescindível, especialmente quando complementados pelos volumes II e III da Bibliografia Crítica de Etnologia Brasileira (Baldus, 1968, Hartmann, 1984). Quanto à Antropologia da Sociedade Nacional, vale destacar como principais linhas de pesquisa as que focalizam a Sociedade Agrária e Campesinato, a Antropologia Urbana, as Minorias Sociais e Étnicas, a Família, os Movimentos Sociais, as Religiões

Populares e a Cultura Nacional. Um ensaio de Klaas Woortmann (1972) e outro de Otávio Velho (1980), mais um estudo bibliográfico de Roque Laraia, infelizmente ainda inédito (Laraia, no prelo) são valiosos, aos quais pode se somar um excelente conjunto de pequenos levantamentos bibliográficos publicados pelo Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB), onde a produção antropológica e sociológica é contemplada com interessantes e competentes avaliações (Zaluar Guimarães, 1979; Laraia, 1979; Fukui, 1980; Magnani, 1981; Gnaccarini & Moura, 1983; e Melatti, 1984). A nos atermos ao horizonte de uma leitura, cabe assinalar que em ambas as tradições, cortadas transversalmente suas diferentes linhas de pesquisa, nota-se uma tendência a se enfatizar as formas de abordagem que privilegiam o sistema de representações, como que superando em intensidade o interesse que recai sobre o sistema de relações sociais (ainda que não se possa dizer que esse último seja ignorado). Parece-me que essa tendência está a exprimir um avanço da antropologia em direção a novas orientações que se inscrevem no espaço semântico, diversificado, dos conceitos de Cultura e Estrutura, que passarei a examinar.

A leitura que faço deste período mais recente me conduz a identificar mudanças significativas nos conceitos de Cultura e de Estrutura não tão claras aqui no Brasil, mas mais evidentes no campo internacional. Se sempre houve uma certa polissemia em ambos os conceitos, sempre houve, por outro lado, uma aceitação tácita de que ambos, afinal de contas, se excluíam mutuamente, voltados, cada um deles, entretanto, para a apreensão holística ou totalizadora do real — fosse esse real sociedade ou cultura. Porém, o que me parece importante mencionar é um cada vez mais visível duplo sentido desses conceitos na *práxis* atual da disciplina, na vida da Antropologia moderna, com efeitos que, suponho, já se encontram em nosso meio. Comecemos pelo conceito de Estrutura que encerra um duplo sentido bastante conhecido: o da estrutura reificada no paradigma estrutural-funcional (e que na Figura 3 indico com o adjetivo inglês *structural*) e o da estrutura concebida no âmbito do paradigma racionalista francês em sua vertente lévi-straussiana (valho-me, igualmente, de um adjetivo nativo *structurale*) como um conjunto de princípios organizadores logicamente articulados e acessíveis à inteligência do pesquisador, graças à utilização de modelos. Os dois sentidos, contudo, têm em comum o seu comprometimento com a idéia (e o valor) da *objetividade*. Quanto ao conceito de Cultura, dois

sentidos, igualmente, parecem se impor e se ligam, cada um deles, a uma origem comum: aquela que tem lugar no idioma alemão. É pena que nesta oportunidade não possamos aprofundar a ontogênese da noção de cultura. Venho trabalhando ultimamente nisso, mas por ora me limitarei a dizer que já em Franz Boas encontramos essa polissemia do conceito: o sentido que se inscreve na noção de *Kultur*, fiel à tradição das ciências geográficas germânicas e transposta para a Antropologia Cultural que Boas fundaria nos Estados Unidos quando de sua migração para aquele país; e o sentido que se inscreve na noção de *Bildung*, que o próprio Boas usa em seu diário de campo, quando de sua pesquisa de 1883-1884 entre os Esquimós. Enquanto *Kultur* remete para os fatos observáveis em sua exterioridade pelo pesquisador, *Bildung* implica a consideração da dimensão subjetiva, a da construção do espírito, de sua educação (tal como uma Paidéia grega), expressada poeticamente por Boas na palavra alemã *herzensbildung* ou "cultivo do coração" (Douglas Cole, "The value of a person lies in his Herzensbildung", 1983). Esse sentido de Cultura está indicado pela palavra *Bildung*, a cuja utilização na Antropologia que fazemos no Brasil Gilberto Freyre chegou de um modo aproximado a antecipar já em *Casa Grande & Senzala*; num interessante depoimento (Freyre, 1968), conta-nos sobre o caminho que pretendeu trilhar em sua Antropologia. Em 1960, o termo é exaustivamente explorado por Gadamer em seu *Verdade e Método*, um massudo ensaio de Filosofia hermenêutica que vem tendo grande influência nas antropologias interpretativas que ora se desenvolvem e as quais me referi na conferência de 84.

Mas, correndo o risco de exercitar o profetismo, ainda que limitado, exclusivamente, ao reino das hipóteses, gostaria de dizer que a tendência mais promissora que pressinto na Antropologia Social e Cultural que se está fazendo no Brasil é aquela que se volta para as *representações*, termo, aliás, que considero mais adequado do que simbolismo, que vem sendo utilizado, freqüentemente, em nossas universidades. A razão dessa preferência é simples e creio não ser devido, exclusivamente, à poderosa influência do paradigma racionalista: se considerarmos que as abordagens que têm por base o ponto de vista estruturalista (isto é, no segundo sentido do conceito de Estrutura, aquele que se vincula ao estruturalismo francês) objetivam explicar os códigos, as sintaxes, ou os sistemas de signos, elas cumprem o que se poderia chamar de programa de uma antropologia semiológica, certamente não simbólica, pois voltada aos signos, não

aos símbolos [12]. Estes são interpretados a partir de uma constatação básica e preliminar a qualquer investigação do simbólico, segundo a qual todo símbolo para sê-lo tem que possuir, pelo menos, um duplo sentido (o "double sens" de que fala Ricoeur), quando não um múltiplo sentido. Menos do que *explicados*, são, portanto, *interpretados*. A essa altura, já estaríamos falando de uma antropologia hermenêutica, cujo programa se funda numa recuperação do conceito de cultura, adotando-se o seu segundo sentido, aquele que se inscreve na noção de *Bildung*: as representações aqui são vistas como sistemas simbólicos, cabendo ao pesquisador compreendê-los na interioridade de campos semânticos identificáveis nas dimensões, não de uma exclusiva subjetividade, mas de uma intersubjetividade. Vejo, assim, como muito promissoras as pesquisas que incidem sobre as representações, sejam aquelas em que prevalece o conceito de Estrutura, sejam aquelas em que o conceito de *Bildung* venha a marcar a investigação. São verdadeiras categorias do entendimento antropológico que haverão de continuar a orientar os estudos modernos sobre as representações, não só no exterior, mas também no Brasil. Creio também que essas categorias serão tanto mais fecundas ao pensar antropológico quanto mais estiverem justapostas e, algumas vezes, articuladas, exercitando outro tipo de tensão que, a se julgar por opiniões de autores como o mesmo Ricoeur (1969), será extremamente promissora ao desenvolvimento dos estudos sobre representação. Vale a pena acentuar, em suma, que essas categorias ganham seu mais pleno sentido quando relacionadas com seus respectivos paradigmas, como as figuras 4 e 5 indicam.

Para concluir, devemos retomar a questão inicial sobre o SER da Antropologia que fazemos no Brasil, lembrando as palavras de Heidegger quando se propunha a responder à pergunta: "O que é isto — a Filosofia?" Dizia o filósofo que para responder à pergunta nos colocamos "um ponto acima da Filosofia", isto é, falamos *sobre* a Filosofia. Ou, em outras palavras, nos colocamos fora dela. Ora, se quisermos penetrar no SER da Filosofia, deveremos nos situar dentro dela, a saber: filosofar. Qual o significado desta referência para nós antropólogos? Se minha leitura fizer algum sentido para nós, julgo que, se quisermos nos perguntar pela Antropologia, mais

12 Há de se distinguir essa orientação daquela que está implícita na *Semiotic Anthropology* de Milton Singer (1984). Inspirada em Pierce, pretende ser uma sorte de síntese entre a tradição francesa e a anglo-saxônica dos estudos simbólicos, isto é, entre uma análise sintática e uma pragmática.

do que falar *sobre* ela, deveremos pensar antropologicamente, isto é, fazermos a antropologia da Antropologia. O que se tentou fazer aqui foi, pelo menos, dar um passo, ainda que modesto e exploratório, nessa direção, esperando que pesquisas efetivamente antropológicas como as realizadas por Mariza Peirano e Mariza Corrêa proliferem. [13]

Em suma: após estruturarmos o espaço de nossa disciplina que nos parecia — à primeira vista — bastante caótico, valendo-nos da identificação de suas duas maiores tradições brasileiras (a Etnologa indígena e a Antropologia da Sociedade Nacional), buscamos encontrar — pela via da interpretação histórica — aquelas categorias que tivessem sido instrumentalizadas no interior dessas mesmas tradições. Encontradas as categorias Cultura e Estrutura, passou a ser totalmente irrelevante se elas foram congruentemente operacionalizadas ou se constituíam no impensado da disciplina, uma vez que suas presenças puderam ser constatadas em importantes momentos do discurso de cada tradição. Esses momentos foram ressaltados em nossa tentativa de periodização da disciplina, quando, praticamente, nos colocamos como pesquisador e informante, ou testemunha com relação aos períodos "carismático" e "burocrático". Assumimos, assim, a posição certamente não imparcial — de observador participante. Não obstante, o que procuramos apresentar aqui não pretendeu ser senão uma versão da Antropologia *no Brasil*, mas que gostaríamos não fosse apenas a versão de um etnólogo nativo da região sul, porém, que pudesse ser partilhada em seus aspectos fundamentais pelos colegas que me ouvem. Uma versão que, entendo, não pode — e nem deve — ser a única, pois fruto de um processo muito pessoal de compreensão, mas que, a despeito disso, seja ela capaz de satisfazer à necessidade que temos de interpretar aquilo que, afinal de contas, é

---

13 São pesquisas que resultaram em Teses de Doutorado e ainda permanecem inéditas, o que é uma pena. Mariza Gomes e Souza Peirano (1981), docente do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, buscou fazer a "antropologia da antropologia brasileira" através do estudo de seis autores que tinham em comum uma preocupação com a construção da Nação, quaisquer que fossem os objetos reais sobre os quais se debruçaram. Mariza Corrêa (1982) procurou estudar genealogicamente a formação de uma significativa linha da Antropologia da Sociedade Nacional dedicada ao estudo do Negro e das culturas afro-brasileiras; realizou uma pormenorizada investigação da chamada "Escola de Nina Rodrigues" surgida na Bahia. No âmbito desta conferência, Nina Rodrigues é um autor que situamos na pré-história da disciplina, mas sua "Escola" foi lembrada com a menção de Arthur Ramos, um dos autores/atores do período "heróico" da Antropologia da Sociedade Nacional.

o horizonte dentro do qual nos movemos, enquanto profissionais da disciplina. E, nesse sentido — como diria Geertz —, "somos todos nativos" e, como tais, membros de uma comunidade profissional com suas organizações, suas representações e com uma história. E é na investigação dessas organizações, de suas representações e de sua história, com o propósito de lograrmos maior número de versões, de certo modo, encadeáveis num quadro comparativo — quem sabe numa matriz — que penso podermos encontrar respostas sobre a nossa disciplina e, talvez, sobre nós mesmos.

Matriz Disciplinar

Tradição / Tempo	Intelectualista	Empirista
Sincronia	Paradigma racionalista e, sua forma moderna, estruturalista (1)	Paradigma empirista e estrutural-funcionalista (2)
Diacronia	Paradigma hermenêutico (4)	Paradigma Culturalista (3)

Fig. 1

Fases históricas da Disciplina (anos 20-50)

Tradições / Categorias	Etnologia Indígena	Antropologia da Sociedade Nacional
Cultura	Período "Heróico": Nimuendaju Período "Carismático": Darcy Ribeiro (Cultural-funcionalismo)	Período "Heróico": Gilberto Freyre Período "Carismático": Charles Wagley (Culturalismo histórico)
Estrutura	Período "Carismático": Florestan Fernandes (Estrutural-funcionalismo)	Período "Carismático": D. Pierson (Sociologismo funcionalista)

Fig. 2

Polissemia dos Conceitos

Categorias \ Sistemas	Sistemas de Relações Sociais e Institucionais	Sistemas de Representação
Cultura	"Kultur"	"Bildung"
Estrutura	"Structural"	"Structurale"

Fig. 3

Matriz Disciplinar

Tempo \ Tradição	Intelectualista	Empirista
Sincronia	Paradigma raciona-lista (1)	Paradigma empirista (2)
Diacronia	Paradigma herme-nêutico (4)	Paradigma Cultura-lista (3)

Fig. 4

Polissemia dos Conceitos

Categorias \ Sistemas	Sistemas de Relações Sociais e Institucionais	Sistemas de Representação
Cultura	"Kultur" (3)	"Bildung" (4)
Estrutura	"Structural" (2)	"Structurale" (1)

Fig. 5

OBSERVAÇÃO: Os números entre parênteses, internos a cada domínio da fig. 4, correspondem um a um aos da fig. 5, indicando a relação entre paradigmas e categorias.

AZEVEDO, Thales. *O Catolicismo no Brasil: Um campo para a pesquisa social.* Rio de Janeiro: Caderno de Cultura. MEC. Serviço de Documentação, 1955.

BALDUS, Herbert. Ensaios de Etnologia Brasileira. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1937.

———————. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira.* Volume II. Völkerkundliche Abhandlungen. Band IV. Hannover: Kommisionsverlag Münstermann. Druck GMBH, 1968.

———————. *Tapirapé: Tribo Tupi no Brasil Central.* São Paulo: Cia. Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo, 1970.

CANDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito: Estudo Sobre o Caipira Paulista e a Transformação dos Seus Meios de Vida.* Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1964.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Processo de Assimilação dos Terena.* Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.

———————. *O Índio e o Mundo dos Brancos: A situação dos Tükuna do Alto Solimões.* São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

———————. *Urbanização e Tribalismo: A Integração dos Índios Terena numa Sociedade de Classes.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

———————. Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia. *Anuário Antropológico/84*, Tempo Brasileiro 1985.

CARNEIRO, Édison. *Ladinos e Criolos: Estudos sobre o Negro no Brasil.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1964.

COLE, Douglas. "The Value of a Person Lies in His Herzensbildung": Franz Boas' Baffin Island Letter-Diary, 1883-1884". In *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork* (org. George W. Stocking, Jr.), Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.

CORRÊA, Mariza. As Ilusões da Liberdade: A Escola de Nina Rodrigues & a Antropologia no Brasil. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1982.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. Regiões Culturais do Brasil. Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos. MEC, 1960.

FERNANDES, Florestan. *A Organização Social dos Tupinambás.* São Paulo: Instituto Progresso Editorial S.A. São Paulo, 1949.

———————. A Fundação Social da Guerra na Sociedade Tupinambá, *Revista do Museu Paulista.* Nova Série. Volume VI: 7-425. São Paulo, 1952.

———————. Tendências Teóricas da Moderna Investigação Etnológica no Brasil. *Anhembi*, n.ºs 72: 460-469; 73: 18-43; 74: 262-283, 1956/57. (Reproduzida no livro do mesmo autor *A Etnologia e a Sociologia no Brasil.* São Paulo: Editora Anhembi, 1958).

———————. Current Theoretical Trends of Ethnological Research in Brazil. *Revista do Museu Paulista.* Nova Série. Volume XI: 7-69, 1959.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal.* Rio de Janeiro: Maia & Schmidt Ltda, 1933.

———————. *Sobrados e Mucambos.* São Paulo: Editora Nacional, 1936.

———————. *Novos Estudos Afro-Brasileiros.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

—————. *Como e Porque Sou e Não Sou Sociólogo.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1968.

FUKUI, Lia F.G. Estudos e Pesquisa sobre Família no Brasil. *BIB* n.º 10: 13-23. ANPOCS, 1980.

GALVÃO, Eduardo. Cultura e Sistema de Parentesco das Tribos do Alto Xingu. *Boletim do Museu Nacional.* Nova Série. Antropologia n.º 14, 1953.

—————. *Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Amazonas.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

—————. Aculturação Indígena no Rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.* Nova Série Antropologia n.º 7, 1959.

GNACCARINI, José Cezar & Margarida Maria MOURA. Estrutura Agrária Brasileira: Permanência e Diversificação de um Debate. *BIB,* n.º 15: 5-52, ANPOCS, 1983.

HARTMAN, Thekla. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira.* Volume III. Völkerkundliche Abhandlungen. and IX. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1984.

IANNI, Octávio. Estudo de Comunidade e Conhecimento Científico. *Revista de Antropologia,* vol. 9. n.ºs 1 e 2, 1961.

KUHN, Thomas. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press. Chicago, 1962.

LARAIA, Roque. Relações entre Negros e Brancos no Brasil. *BIB,* n.º 7: 11-21. ANPOCS, 1979.

—————. "Antropologia (1950-1974)". In *Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros.* Tomo "Ciências Sociais",vol. 1 (Organização e Introdução de Roberto Cardoso de Oliveira), no prelo.

LARAIA, Roque & Roberto DA MATTA. *Indios e Castanheiros: A Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins.* São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

LOWIE, Robert. *Robert H. Lowie Ethnologist: A personal record.* Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1959.

MAGNANI, José Guiherme C. Cultura: Controvérsias e Perspectivas. *BIB,* nº 12: 23-39. ANPOCS, 1981.

MAYBURY-LEWIS, David. *Akwen Shavante Society.* Oxford: Claredon Press, 1967.

MAYBURY-LEWIS, David (org.) *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

MELATTI, Julio C. *Índios e Criadores: A Situação dos Krahô na Área Pastoril do Tocantis.* Rio de Janeiro: Monografias do Instituto de Ciências Sociais, 1967.

—————. A Etnologia das Populações Indígenas do Brasil, nas duas últimas décadas. *Anuário Antropológico/80* : 253-257. Tempo Brasileiro, 1982.

—————. A Antropologia no Brasil: Um Roteiro. in *BIB,* n.º 17, ANPOCS, 1984.

NIMUENDAJU, Curt. *The Apinayé.* Washington: The Catholic University of America. Anthropological Series n.º 8, 1939.

—————. *The Serente.* Los Angeles: Southwest Museum, 1942

—————. *The Eastern Timbira.* Berkeley e Los Angeles: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, volume 41, 1946.

————————. *The Tukuna.* Berkeley e Los Angeles: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XLV, 1952.

NOGUEIRA, Oracy. *Família e Comunidade: Um Estudo Sociológico de Itapetininga, São Paulo.* Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais/INEP. MEC, 1962.

PEIRANO, Mariza G. S. The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, Harvard University, 1981.

PIERSON, Donald. *Cruz das Almas: A Brazilian Village.* Washington Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology. Publication n.º 12, 1951.

RIBEIRO, Darcy. *Religião e Mitologia Kadiuéu.* Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação n.º 106, 1950.

————————. *Arte dos Índios Kadiuéu.* Rio de Janeiro: Cultura, IV 1951.

————————. Culturas e Línguas Indígenas do Brasil. *Educação e Ciências Sociais,* II, n.º 6: 1-112, 1957.

RIBEIRO, René. *Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um estudo de Ajustamento Social.* Recife: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

————————. *Religião e Relações Raciais.* Rio de Janeiro: Serviço de Documentação, MEC, 1956.

RICOEUR, Paul "Structure et Herméneutique". In *Le Conflit des Interprétations: Essais d'herméneutique.* Paris: Editions du Seuil, 1969.

SCHADEN, Egon. Ensaio Etno-Sociológico Sobre a Mitologia Heróica de Algumas Tribos Indígenas do Brasil. *Sociologia,* VII, n.º 4: 1-172, 1945.

————————. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo: Boletim n.º 188, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, n.º 4, 1954.

————————. Aculturação Indígena. Ensaio Sobre Fatores e Tendências da Mudança Cultural de Tribos Índias em Contacto com o Mundo dos Brancos. Tese apresentada ao concurso da cátedra de Antropologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1964.

SEEGER, Anthony & Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. Pontos de Vista sobre os Índios Brasileiros: Um Ensaio Bibliográfico, *BIB,* n.º 2: 11-35. IUPERJ, 1977.

SINGER, Milton. *Man's Glassy Essence: Explorations in Semiotic Anthropology.* Bloomington: Indiana University Press, 1984.

VELHO, Otávio. Antropologia para Sueco Ver. *Dados,* n.º 23, 1980.

WAGLEY, Charles. *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics.* Nova Iorque: The Macmillan Co., 1953.

————————. *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil.* Nova Iorque: Oxford University Press, 1977.

WAGLEY, Charles & Eduardo GALVÃO. *The Tenetehara Indians of Brazil: A Culture in Transition.* Nova Iorque: Columbia University Press, 1949.

WILLEMS, Emilio. *A Aculturação dos Alemães no Brasil: Estudo Antropológico dos Imigrantes Alemães e seus Descendentes no Brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

————————. *Aspectos da Aculturação dos Japoneses no Estado de São Paulo.* São Paulo: Boletim n.º 3. Cadeira de Antropologia. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de S. Paulo, 1948a.

CUNHA: Tradição e Transcrição em uma Cultura Rural do Brasil. São Paulo, 1948b.

WILLEMS, Emilio & Gioconda MUSSOLINI. *Buzios Island: A Caiçara Community in Southern Brazil.* Nova Iorque: J. J. Augustin Publisher, 1952

WOORTMANN, Klaas. A Antropologia Brasileira e os Estudos de Comunidade. *Universitas*, n.º 11,: 103-140. Universidade Federal da Bahia, 1972.

ZALUAR GUIMARÃES, Alba. Os Movimentos 'Messiânicos' Brasileiros: Uma Leitura. *BIB*, n.º 6: 9-21. ANPOCS, 1979.